Jurnal Usuluddin 40 (Julai – Disember 2014): 27-49

Menangani Cabaran Liberalisme dalam Kalangan Muslim Berdasarkan Konsep Ijmak[1]

Wan Adli Wan Ramli[2]

Abstrak

Idea mengenai liberal Islam yang bersumberkan pemikiran liberalisme moden telah sedia dibincangkan. Namun, dalam mendalami lagi isu ini, dirasakan ada keperluan mendesak untuk meneliti teks utama yang menjadi sumber aliran pemikiran ini. Oleh itu, makalah ini menganalisis beberapa potongan teks tersebut untuk memahami secara ringkas tetapi mendalam beberapa asas dan unsur utama pemikiran tersebut. Mengambil pendekatan penilaian, yang berlandaskan kepada prinsip akidah dan pemikiran Islam, makalah ini membandingkan kemasukan pengaruh pemikiran bebas dari luar dengan prinsip ijmak yang sedia ada dalam ajaran Islam. Akhirnya, makalah ini mendapati ada banyak sikap keterlaluan, akibat daripada pergantungan yang terlalu tinggi kepada kebebasan individu dalam pemikiran liberal moden ini, sehinggakan berlaku salah faham dan salah tafsir terhadap mesej wahyu dan kehendak agama.

Kata kunci: ijmak, pemikiran Islam, tafsiran agama, liberal Islam, liberalisme agama

Facing the Challenges of Liberalism amongst Muslims Based on the Concept of Consensus

Abstract

The idea of Islam liberal which is founded upon modern liberalism thought has been heatedly debated recently. However, in order to further comprehend the issue, there is a need to examine some selected fundamental source texts of this stream of thought. Therefore, this article analyses these texts in order to concisely but deeply understand the basis of this thought. Employing an evaluative approach, based on the principle of Islamic creed and thought, this article compares the external

[1] Makalah ini adalah pembaikan kepada makalah yang pernah dibincangkan di bawah tajuk "Liberal Islam dan Liberalisme dari Perspektif Pemikiran Islam," dalam Program Wacana Ilmu Siri 1/2013, anjuran Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia, di Bilik Sidang, Fakulti Ekologi Manusia, Universiti Putra Malaysia, pada 13 November 2013.

[2] Wan Adli Wan Ramli, PhD, adalah pensyarah kontrak di Jabatan Akidah Dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur. E-mel: wanadli@um.edu.my.

ideas infused into the interpretation of Islam with the principle of consensus already established within Islamic system of interpretation. In the end, this article finds that there are extremes in attitude, as a consequence from the individual freedom in this liberal thought, which brings about misunderstanding and misinterpretation of the divine message.

Keywords: *consensus, Islamic thought, religious interpretation, Islam liberal, religious liberalism*

Pendahuluan

Wacana mengenai liberal Islam dan liberalisme telah agak banyak dibincangkan oleh pelbagai tokoh dan pihak daripada pelbagai aliran. Walau bagaimanapun, suatu perbincangan yang ringkas tetapi bersumberkan teks utama masih kurang dilakukan demi kefahaman umum yang lebih meluas. Makalah ini menonjolkan beberapa potongan teks utama bagi aliran pemikiran liberal Islam dan liberalisme untuk penelitian berlandaskan prinsip pemikiran Islam. Analisis terhadap teks utama ini dirasakan penting demi memahami aliran pemikiran liberal ini secara lebih mendalam dan terperinci. Dengan rujukan ini juga dirasakan penilaian yang dilakukan seterusnya lebih tepat mengena pada pokok perbincangan.

Liberal Islam dalam Wacana Kelahirannya

Charles Kurzman ada menyatakan bahawa Muslim pertama yang mencadangkan nama "liberal Islam" ialah Asaf Ali Ashgar Fyzee (*Fayḍī*) (1899-1981).[3] Menurut Farhad Daftary, Fyzee "*was a staunch advocate of Islamic modernism, and emphasized the need for the re-interpretation of Islam and Muslim law in today's world*".[4] Bagi Fyzee, wahyu perlu ditafsirkan semula dalam kerangka pelbagai teori yang baru ditemui, seperti dalam disiplin

---

[3] Asaf Ali Ashgar Fyzee (1899-1981) adalah bekas Profesor di Government College, Bombay, India, bekas Duta India ke Mesir, dan Naib Canselor di University of Jammu dan University of Kashmir di Srinagar, negeri Jammu dan Kashmir, India. Beliau berpegang dengan kepercayaan Syiah Ismailiah. Lihat Farhad Daftary, "Professor Asaf A. A. Fyzee (1899-1981)," *Arabica* 31, no. 3 (November 1984), pp. 327-330, 327.

[4] Daftary, "Professor Asaf A. A. Fyzee," 328.

sejarah dan sains.[5] Ini bermaksud, menurutnya, Islam perlu difahami semula, bukan sekadar dalam kerangka ilmu yang sah diterima oleh Islam, malah dalam kerangka semua bidang ilmu yang ada di dunia sekarang, sama ada ilmu tersebut diterima atau tidak berdasarkan prinsip akidah, syariah dan akhlak Islam.[6]

Berlatarbelakangkan pandangan ini, Fyzee menulis,

> *If the complete fabric of the* Sharīʻa *is examined in this critical manner, it is obvious that in addition to the orthodox and stable pattern of religion, a newer 'protestant' Islam will be born in conformity with conditions of life in the twentieth century, cutting away the dead wood of the past and looking hopefully at the future. We need not bother about nomenclature, but if some name has to be given to it, let us call 'Liberal Islam'.*[7]

Di sini, dapat dilihat paradigma Fyzee yang merangka sejarah baru berkembangan Islam mengikut acuan sejarah keagamaan Kristian dan Barat. Beliau ingin melihat suatu mazhab baru dalam Islam yang seolah-olah menyerupai Gereja Protestan dalam agama Kristian, yang dinamakannya sebagai Protestan Islam atau liberal Islam. Dapat diperhatikan juga bahawa inti pati paradigma ini adalah menyesuaikan Islam dengan keadaan hidup moden, di samping membuang unsur yang tidak produktif ke arah penyesuaian tersebut.

Perbandingan ini adalah suatu yang penting untuk disedari dalam menganalisis aliran pemikiran liberal Islam. Dalam, pengalaman sejarah keagamaan Kristian Barat, secara ringkasnya, aliran Kristian Protestan muncul bersama Revolusi Keagamaan sebagai suatu protes terhadap aliran Katolik yang ortodoks, yang dianggap telah menambah pelbagai bidaah dan khurafat dalam ajaran agama. Farid Zakaria berpendapat bahawa Martin Luther (1483-1546), yang boleh dianggap sebagai bapa revolusi agama Kristian, pada asalnya merupakan seorang fundamentalis puritan yang melihat perihal beragama pada waktu itu sebagai terlalu

---

[5] Asaf. A. A. Fyzee, *A Modern Approach to Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 82.

[6] Kewujudan disiplin dan teori keilmuan yang tidak diiktiraf Islam terbukti dalam diskusi pengislaman Ilmu. Lihat contohnya Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran Dan Tamadun Islam, 2001), 49.

[7] Fyzee, *A Modern Approach to Islam*, 89.

terbuka maka beliau menganjurkan sikap beragama yang lebih keras.[8]

Secara perbandingan, sikap ini ada disamakan dengan sikap puak Wahabi dalam kalangan kaum Muslimin, yang melihat kononnya pengamalan agama masyarakat di Tanah Arab ketika itu terlalu dipenuhi dengan bidaah dan khurafat, lalu menganjurkan satu tafsiran agama yang lebih keras. Malah, Ḥāfiẓ Wahbah (1889-1969), bekas Penasihat kepada Raja Arab Saudi dan juga Menteri Pendidikan, dalam suatu ceramahnya di London untuk memperkenalkan ajaran Wahabi, melihat ada kesamaan antara gerakan Wahabi dengan Protestan, dan antara usaha Taqī al-Dīn Aḥmad ibn Taymiyah (1263-1328) dengan Martin Luther.[9] Maka, dari perspektif puak Wahabi, revolusi agama adalah sesuatu yang baik, malah dapat digunakan istilah dan konsep "islah" dan "tajdid" yang memang ada dalam ajaran Islam untuk menamakan revolusi sedemikian.

Walau bagaimanapun, dalam pengalaman sejarah Kristian Barat, Revolusi Protestan akhirnya melahirkan pelbagai aliran pemikiran modenisme dan liberalisme agama dengan tafsiran keagamaan yang terbuka dan rencam. Hal ini berlaku kerana metodologi revolusi tersebut yang menolak autoriti keagamaan yang sedia ada, lalu membuka ruang tafsiran kepada semua pihak. Dengan itu, individu dan pihak yang tidak berautoriti turut serta dalam mengemukakan tafsiran-tafsiran alternatif terhadap doktrin-doktrin agama, sama ada dengan bias fundamentalisme atau liberalisme atau lain-lain. Antara lain, metodologi moden yang menolak autoriti tradisi ini boleh dilihat dalam konsep teologi liberal.

Teologi liberal muncul dalam pengalaman sejarah Kristian Protestan. Kemunculan idea ini umumnya disebabkan oleh penolakan kepercayaan sebelumnya bahawa agama dan akal

---

8 Fareed Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* (New York: W. W. Norton and Company, 2004), 40; and Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700* (London: Penguin Books, 2004), 117-118.

9 Hafiz Wahba, "Wahhabism in Arabia: Past and Present", trans. A. A. Shukry, *The Islamic Review* 17, no. 8 (August 1929), pp. 279-290, 280; juga diterbitkan dalam *Journal of The Royal Central Asian Society* 16, no. 4 (1929), pp. 458-467; lihat juga Charles Allen, *God's Terrorists: the Wahhabi Cult and the Hidden Roots of Modern Jihad* (London: Abacus, 2006), 55 dan 254.

rasional berhubung secara harmoni. Namun, pengaruh Enlightenment membawa konsep rasional baru yang berlandaskan rasionalisme dan empirisisme. Ini mengakibatkan perlunya ditolak kepercayaan terhadap elemen mukjizat yang ada dalam ajaran Kristian. Konsep rasional baru menurut Enlightenment melihat mukjizat agama sebagai sesuatu yang bertentangan dengan akal.

Akibatnya, berlaku pertentangan antara kepercayaan agama dengan rasionalisasi akal. Untuk menyelesaikan pertentangan ini, idea teologi liberal tidak pula menolak terus perihal agama yang bertentangan dengan rasional tadi, dengan menolak kepercayaan Kristian seraya mendakwa ia sebagai sesuatu yang salah, atau dengan menganjurkan ateisme. Sebaliknya, idea teologi liberal menganjurkan agar sistem ajaran Kristian seluruhnya distrukturkan semula agar selaras dengan penolakan cerita-cerita mukjizat.[10]

Contohnya, ajaran Kristian klasik mempercayai kemukjizatan roti dan arak yang digunakan dalam upacara ibadat sebagai tubuh dan darah Jesus yang telah mengorbankan dirinya di tiang salib untuk menebus dosa warisan manusia. Namun, kepercayaan ini terpaksa ditolak kerana rasional moden sukar menerimanya. Justeru, roti dan arak tadi perlu ditakwilkan sebagai sekurang-kurang perlambangan bagi tubuh dan darah Jesus, bukan perserupaan atau penjelmaan yang terjadi kerana mukjizat.

Di lihat secara sepintas lalu oleh kalangan Muslimin, mungkin ada yang berpandangan bahawa permasalahan penolakan autoriti tradisi keagamaan oleh pemikiran rasional Enlightenment ini adalah persoalan yang khusus dalam dan kepada agama Kristian sahaja. Maka, diandaikan bahawa dari perspektif pemikiran Islam, ini bukan sesuatu yang perlu dicampuri oleh kaum Muslimin kerana ia berlaku dalam konteks agama Kristian. Pandangan seperti ini mungkin boleh diterima pada tahap tertentu, jika penolakan tadi melibatkan sebahagian perkara dalam khazanah ilmiah Islam tradisional yang memang diperdebatkan kerana sifat perkara tersebut yang zanni dan ijtihadiah; atau jika penolakan tadi tidak berlandaskan akal yang dirasionalkan dalam kerangka rasionalisme dan empirisisme Enlightenment.

---

[10] Daniel von Wachter, "Protestant Theology", in ed. Chad Meister and Paul Copan, *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* (London: Routledge, 2007), 487-497, 493.

Walau bagaimanapun, apabila paradigma yang sama dibawa ke dalam konteks kefahaman dan pengamalan Islam, maka pelbagai soalan asasi perlu ditimbulkan dahulu. Paling mendasar, perlu dinilai jika benar atau salah andaian kononnya pegangan dan khazanah agama dalam kalangan kaum Muslimin sekarang merupakan suatu bidaah dan khurafat sehingga perlu digerakkan suatu revolusi ala Protestan yang menafikan autoriti ulama. Dari sudut pandangan Ahli ’l-Sunnah wa ’l-Jamā‘ah, dakwaan oleh puak revolusioner, sama ada yang Wahabi atau yang liberal, merupakan andaian yang masih belum dapat dibuktikan. Hal ini disebabkan tradisi tersebut berdiri dan berkembang atas dalil-dalil wahyu dan akliah secara seimbang, serta disepakati oleh majoriti ulama; sedangkan revolusi tersebut beralaskan suatu tafsiran yang belum tentu seimbang dalam menghargai wahyu dan akal, serta belum diterima oleh majoriti ulama.

Sebaliknya, didapati bahawa andaian tersebut adalah berlandaskan perspektif yang asing daripada ajaran Islam. Sifat asing ini, pertama-tamanya boleh dilihat pada nama bagi aliran pemikiran ini. Selain nama liberal Islam dan Protestan Islam, aliran pemikiran ini juga dikenali dengan nama-nama seperti reformis, ijtihadis, modenis, neo-modenis, moderat, progresif, transformasionis, positivis dan enlightened Islam.[11] Walau bagaimanapun, menurut Abdou Filali-Ansary, hanya nama liberal Islam yang nampaknya diterima umum.[12] Ini menunjukkan bahawa aliran pemikiran ini adalah begitu bercambah sehinggakan para pendukungnya tidak mempunyai kesatuan biarpun dalam hal nama. Dalam hal ini, Ebrahim Moosa mengakui bahawa pemikiran ini masih diterokai, tanpa suatu ijmak sesama jumhur pemikirnya tentang teori liberal Islam yang lengkap tersusun. Ia lebih kepada suatu perkumpulan tafsiran-tafsiran baru tentang Islam,[13] yang

11 Abdullah Saeed, *Islamic Thought: an Introduction* (London: Routledge, 2006), 150.

12 Abdou Filali-Ansary, “What is Liberal Islam? The Sources of Enlightened Muslim Thought”, *Journal of Democracy* 14, no. 2 (April 2003), pp. 19-33, 19.

13 Andreas Jacobs, “Reformist Islam”, *Konrad-Adenauer-Stiftung Working Paper Series*, 155 (2006), 9, internet: Halaman sesawang Konrad-Adenauer-Stiftung, http://www.kas.de/wf/doc/kas_8230-544-2-30.pdf? 060926140740, dicapai 25 Januari 2012.

nampaknya tidak bersetuju dengan ijmak dan jumhur ulama tradisi.

Selain itu, dapat diperhatikan seterusnya daripada petikan terhadap tulisan Fyzee di atas bahawa pemikiran Islam yang liberal ini ingin menjadikan situasi kehidupan moden sebagai panduan dalam melahirkan satu tafsiran Islam baru. Dalam hal ini, nampaknya kesesuaian dengan perihal hidup semasa menjadi prinsip baru. Situasi moden ini juga ingin dijadikan kayu pengukur dalam menilai dan membuang apa yang dianggap sebagai sudah ketinggalan daripada tradisi pemikiran Islam yang diwarisi. Boleh didakwakan di sini bahawa tradisi warisan ini tidak lain dan tidak bukan ialah pegangan Ahli ’l-Sunnah wa ’l-Jamā‘ah yang telah stabil sejak sekian lama. Ciri menolak kestabilan ini merupakan akibat langsung kepada prinsip penyesuaian berterusan dengan keadaan semasa yang sudah tentunya akan terus berubah-ubah.[14]

Berkenaan dengan penerimaan liberal Islam, Fazlur Rahman (1919-1988) menulis,

> *Muslim modernism represents Islamic liberalism: it has accepted certain key liberal social values from the modern West and has interpreted the Qur’an to confirm those values*.[15]

Ini menunjukkan liberal Islam berpegang kepada paksi liberalisme sebagai prinsip, lalu memahami wahyu berdasarkan prinsip asing ini. Dengan kata lain, liberal Islam adalah pemahaman semula wahyu berdasarkan paradigma liberalisme dalam melihat kehidupan semasa. Secara lebih khusus, ada tiga unsur yang perlu disedari di sini. Pertamanya, adat kebiasaan dalam kehidupan semasa yang menjadi fakta. Keduanya, falsafah liberalisme yang menganjurkan suatu nilai hidup tertentu. Ketiganya, ajaran wahyu Islam yang turut mengemukakan panduan nilai hidup tertentu yang boleh jadi bercanggah dengan idea liberalisme. Ketiga-tiga perkara ini boleh difahami dengan lebih mendalam dalam huraian berikut.

---

[14] Lihat juga huraian mengenai “perubahan yang tidak pernah jadi” dalam al-Attas, *Risalah untuk Kaum Muslimin*, 85.

[15] Fazlur Rahman, “Islam and Political Action: Politics in the Service of Religion”, dalm Nigel Biggar, Jamie S. Scott dan William Schweiker (eds.), *Cities of Gods: Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Christianity and Islam* (New York: Greenwood Press, 1986), 153-165, 160.

Secara tradisinya, umat Islam menyusun hidup mereka berdasarkan idealisme wahyu yang diturunkan Tuhan. Di bawah kaedah ini, wahyu itu difahami sebagai suatu nilai yang menstrukturkan kehidupan. Dengan itu, umat Islam berusaha mengubah dan mencorakkan kehidupan mereka agar selaras dengan nilai wahyu. Umat Islam umumnya tidak pernah bertindak secara bertentangan, dengan maksud mengubah dan mencorakkan wahyu agar selaras dengan adat kebiasaan hidup mereka. Begitu pun, secara khususnya, memang diakui ada perkara-perkara tertentu yang memerlukan sikap beransur-ansur dan tolak-ansur dalam menurut tuntutan wahyu, yang juga menjadi ajaran Islam, seperti beransur-ansur dalam pelaksanaan hukum-hakam syariah. Tuntasnya, yang diikuti adalah wahyu, bukan kebiasaan manusia; dan yang diubah adalah kebiasaan itu, bukan faham yang benar terhadap wahyu, biarpun faham tersebut berbeza dengan adat kebiasaan semasa.

Walau bagaimanapun, cara moden nampaknya menjadikan idea-idea liberalisme sebagai panduan. Melalui cara baru ini, pertama-tamanya kehidupan manusia distrukturkan dalam paradigma liberalisme. Di sini, kebiasaan manusia diubah dan dicorakkan agar selaras dengan liberalisme. Perubahan ini dibuat juga walaupun nilai liberalisme tidak selaras dengan adat kebiasaan manusia, seperti dalam isu kebebasan homoseksual. Kemudian, apabila didapati sebarang ajaran Islam yang tidak selaras dengan perspektif liberal, maka panduan wahyu yang berkenaan diubah dan dicorakkan agar mempersetujui nilai terkini. Penstrukturan semula nilai Islam ini dilakukan melalui pentafsiran semula teks-teks wahyu dengan suatu pengertian semasa yang kadang-kala tidak pernah difahami sedemikian oleh seluruh ulama tradisional. Ketika inilah "*a newer 'protestant' Islam will be born in conformity with conditions of life*"[16] apabila liberal Muslim "*has interpreted the Qur'an to confirm those values*."[17]

Mungkin kejadian dalam hidup tidak semudah penjelasan simplistik di atas. Namun, penceritaan mudah ini boleh dipertahankan sebagai rangka umum modenisasi dan liberalisasi agama yang dilakukan ke atas Islam. Sudah tentu penceritaan mudah ini memerlukan perincian yang lebih mendalam. Begitu

---

[16] Fyzee, *A Modern Approach to Islam*, 89.
[17] Rahman, "Islam and Political Action," 160.

pun, perincian yang kompleks tersebut boleh bermula dengan kefahaman asas di atas. Pokoknya, apa yang dicorakkan dalam modenisasi dan liberalisasi agama ialah faham muktabar dalam agama, bukan kehidupan manusia.

Seterusnya, apabila aliran pemikiran baru dalam kalangan sepuak Muslim seperti di atas dinamakan sebagai liberal Islam, maka sudah tentu ideologi liberalisme yang paling banyak mempengaruhinya, sekalipun pelbagai ideologi lain seperti humanisme, sekularisme, teori evolusi, modenisme, pasca-modenisme dan sebagainya turut memberi kesan. Oleh itu, perlu diteliti konsep liberalisme secara khusus pula.

Liberalisme dalam Neraca Pemikiran Islam

Liberalisme ialah suatu idea yang memperjuangkan kebebasan individu dan kesamarataan individu-individu dalam masyarakat. Secara bahasanya, liberal bermakna bebas, bertoleransi, berfikiran luas, terbuka, pemurah, tidak ketat atau tepat dan tidak harfiah.[18] Sebagai suatu konsep, teras kepada idea liberalisme ialah keprihatinan dalam melindungi dan menggalakkan kebebasan dan autonomi individu, dalam konteks penentangan terhadap pihak lain sama ada negara, masyarakat atau individu lain yang mengganggu kebebasan dan autonomi dalam segala aspek ini.[19]

Wacana liberalisme mencakupi hampir seluruh aspek kehidupan manusia,[20] terutamanya sosial, budaya, politik, pendidikan, ekonomi dan agama,[21] tetapi kelihatannya lebih menumpu kepada ruang politik. Begitu pun, idea liberalisme turut mempengaruhi isu keagamaan secara mendalam, dengan adanya ideal metafizik, nilai dan moral yang melatari idea liberalisme. Menurut Mortimer Adler (1902-2001), ada sekurang-kurangnya

---

[18] Asmah Omar *et al.* (ed.), *Oxford Fajar Advanced Learner's English-Malay Dictionary* (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti, 2001), 1059, entri liberal.

[19] John Schwarzmantel, *The Age of Ideology: Political Ideologies from the American Revolution to Postmodern Times* (London: Macmillan Press, 1998), 68.

[20] Schwarzmantel, *The Age of Ideology*, 64, 67; Bernard M. G. Reardon, "Christian Modernism", dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (London: Collier Macmillan Publishers, 1987), 10:7-14, 7.

[21] John Charvet, "Liberalism", dalam Maryanne Cline Horowitz (ed.), *New Dictionary of the History of Ideas* (New York: Thomson Gale, 2005), 3:1262-1269, 1262.

tiga bentuk kebebasan,[22] yang memperlihatkan keluasan ruang rangkuman wacana liberalisme.

Pertamanya adalah kebebasan sosial atau politik atau ekonomi. Konsep kebebasan ini merujuk kepada ketiadaan akibat yang bukan semula jadi apabila seseorang melakukan sesuatu. Ia juga merujuk kepada ketiadaan undang-undang atau perjanjian yang menghalang seseorang melakukan sesuatu. Selain itu, sekatan dengan adanya monopoli juga mengehadkan pilihan seseorang untuk memilih dan bertindak. Keduanya adalah kebebasan psikologi yang merujuk kepada konsep kehendak manusia yang diandaikan bebas daripada Iradat, Kudrat dan Ilmu Tuhan (*qadariyyah*, *free will*). Dan ketiganya adalah kebebasan moral apabila adanya kepercayaan bahawa seseorang boleh melakukan apa sahaja tanpa balasan dosa.

Berikutan itu, liberalisme dalam konteks agama atau liberalisme agama boleh dirumuskan sebagai pemikiran yang ingin melonggarkan kepercayaan keagamaan, dengan maksud hubungan antara alam, termasuk manusia, dengan Tuhan perlu dibebaskan daripada kongkongan wahyu.[23] Untuk tujuan itu, puak liberal dalam agama menerima perubahan, malah penghapusan, ajaran-ajaran tradisi agama agar hubungan Tuhan dengan manusia dan alam dapat ditafsirkan semula dalam bentuk yang lebih terbuka.[24] Sebilangan Muslim nampaknya menerima pendekatan liberal ini dalam memahami Islam, seperti yang dapat dilihat di atas.

Dari sudut persejarahan, liberalisme berkembang secara meluas di Eropah Barat dan Amerika Syarikat pada abad ke-18, ketika Enlightenment sedang rancak berlangsung. Biasanya liberalisme dibahagikan kepada dua tahap perkembangan yang dikenali sebagai liberalisme klasik dan liberalisme moden atau liberalisme sosial. Secara ringkas, boleh dikatakan bahawa, selain faktor keagamaan yang telah dibincangkan di atas, liberalisme muncul berlatarbelakangkan perasaan terkongkong yang dirasai oleh masyarakat umum. Kongkongan ini dirasai kesan

---

[22] Mortimer J. Adler, *How to Think about the Great Ideas: from the Great Books of Western Civilization*, ed. Max Weismann (Chicago: Open Court, 2007), 163.

[23] Reardon, “Christian Modernism”, 7.

[24] Alois Victor Simon, “Religious Liberalism”, dalam Berard L. Marthaler *et al.* (eds.), *New Catholic Encyclopedia* (New York: Thomson Gale, 2003), 8:540-542, 540.

pemerintahan oleh golongan bangsawan, yang didukung oleh golongan agamawan.

Berikutan itu, dibina suatu falsafah bahawa manusia semuanya mempunyai hak kebebasan yang bersifat sama rata. Tiada individu mempunyai hak untuk mengawal apatah lagi menyekat kebebasan memilih dan bertindak individu lain, tanpa suatu perjanjian tertentu. Lalu dibentuk falsafah liberalisme yang menganjurkan idea kebebasan individu. Begitu pun, apabila idea ini semakin berkembang luas, didapati kebebasan tanpa sekatan ini boleh memudaratkan, malah boleh meruntuhkan ideologi liberalisme itu sendiri. Maka ditimbangi idea kebebasan individu ini dengan keadilan sosial, menjadikan munculnya suatu aliran liberalisme baru, yang lebih dikenali sebagai liberalisme sosial atau liberalisme baru atau moden. Idea lama itu pula dikenali sebagai liberalisme klasik.

Sebagai suatu idea yang dibentuk oleh manusia, kefahaman yang menyeluruh mengenai konsep liberalisme hanya boleh diperolehi apabila keseluruhan idea-idea oleh tokoh-tokohnya diteliti bersumberkan teks-teks asal mereka. Walau bagaimanapun, ada pemikiran tokoh tertentu dan teksnya yang khusus, yang boleh dianggap mewakili atau sekurang-kurangnya dipertahankan sebagai sumber asasi, yang tidak dapat tidak mesti diteliti dalam usaha mendalami konsep liberalisme. Antara sumber asasi tersebut ialah karya John Locke (1632-1704) yang bertajuk *Two Treatises of Government*.

Dalam karya ini, pada bahagian kedua, selepas mengemukakan hujah-hujah untuk menolak kesahihan pewarisan kuasa dan takhta dalam bahagian pertama, Locke menulis,

> *To understand political power right, and derive it from its original, we must consider, what state all men are naturally in, and that is, a state of perfect freedom to order their actions, and dispose of their possessions and persons, as they think fit, within the bounds of the law of nature, without asking leave, or depending upon the will of any other man.*
>
> *A state also of equality, wherein all the power and jurisdiction is reciprocal, no one having more than another; there being nothing more evident, than that creatures of the same species and rank, promiscuously born to all the same advantages of nature, and the use of the same faculties,*

> *should also be equal one amongst another without subordination or subjection, unless the lord and master of them all should, by any manifest declaration of his will, set one above another, and confer on him, by an evident and clear appointment, an undoubted right to dominion and sovereignty.*[25]

Penelitian terhadap petikan di atas mendapati ada dua unsur teras dalam pemikiran liberalisme, iaitu kebebasan dan kesamarataan. Bagi Locke, dua keadaan ini dianggap sebagai keadaan semula jadi bagi semua manusia. Seterusnya, untuk mengurus kebebasan dan kesamarataan, keupayaan manusia untuk berfikir diangkat sebagai kayu ukur.

Selain sumber di atas, kefahaman yang sama juga boleh diteliti dalam Universal Declaration of Human Rights 1948 atau Perisytiharan Hak Asasi Manusia Sejagat 1948, yang menyatakan dalam perkara satu bahawa,

> *All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.*[26]
>
> Terjemahan:
>
> Semua manusia dilahirkan bebas dan samarata dari segi kemuliaan dan hak-hak. Mereka mempunyai pemikiran dan perasaan hati dan hendaklah bertindak di antara satu sama lain dengan semangat persaudaraan.[27]

Pemikiran di atas, jika diteliti daripada perspektif pemikiran Islam, menimbulkan beberapa perkara yang perlu diteliti dengan lebih mendalam. Antaranya, perlu dibincangkan keserasian premis bahawa manusia bebas dan sama rata secara semula jadi. Selain itu, perlu dibahaskan tahap pengiktirafan Islam terhadap kemampuan akal. Ada beberapa perkara lagi yang mungkin boleh ditimbulkan dalam penilaian ini, tetapi dua perkara ini sudah cukup besar dianalisiskan seterusnya.

---

[25] John Locke, *Two Treatises of Government* (London: A. Millar, W. Woodfall, I. Whiston et al., 1764), 195.

[26] "Universal Declaration of Human Rights", Office of the High Commissioner for Human Rights website, dicapai 12 November 2013, http://www.ohchr.org /EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=eng.

[27] "Perisytiharan Hak Asasi Manusia Sejagat", Office of the High Commissioner for Human Rights website, dicapai 12 November 2013, http://www.ohchr.org /EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=mli.

Berkenaan andaian bahawa manusia bebas secara semula jadi, ia bukan suatu premis yang perlu ditolak sepenuhnya oleh kaum Muslimin. Walau bagaimanapun, dalam konteks agama, sikap menerima dan mengiktiraf bahawa manusia diberikan kebebasan, perlu ditapis dengan kesedaran bahawa kebebasan itu suatu keadaan, bukan tindakan manusia itu sendiri. Maksudnya, manusia tidak boleh bertindak bebas, tetapi diberikan peluang dan ruang untuk bertindak dan memilih secara bebas. Jadi, apa yang boleh dilakukan oleh manusia ialah melakukan sesuatu atau memilih untuk melakukan sesuatu secara bebas, bukan menjadi bebas itu sendiri. Bebas dan kebebasan boleh dan perlu dilihat sebagai suatu keadaan, bukan suatu tindakan atau perbuatan manusia.

Seterusnya, perlu juga disedari bahawa dalam pegangan akidah Islam, semua manusia telah sedia mempunyai ikatan perjanjian dengan Allah SWT sejak sebelum dilahirkan ke dunia ini lagi. Justeru, sebaik sahaja manusia dilahirkan ke dunia, ia sudah terikat dengan suatu hubungan dengan Penciptanya. Dalam hal ini, al-Qur’an menegaskan,

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ
بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ.[28]

Terjemahan: Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan zuriat anak-anak Adam dari (tulang) belakang mereka, dan Dia jadikan mereka saksi terhadap diri mereka sendiri, “Bukankah Aku Tuhan kamu?” Mereka semua menjawab, “Benar, kami bersaksi.” Demikianlah supaya kamu tidak berkata pada hari kiamat kelak, “Sesungguhnya kami lalai tentang ini.”

Ayat di atas memperingatkan manusia bahawa telah ada tanggungjawab yang sedia diletakkan di atas bahu semua manusia sejak alam rahim lagi. Maka, sungguhpun manusia diberikan kebebasan oleh Allah SWT sendiri untuk memilih sama ada untuk beriman atau tidak di dunia ini, tetapi ruang kebebasan itu tidak pula meluputkan perjanjian yang telah dilakukan ini.

Kemudian, berkenaan kesamarataan manusia secara semula jadi, ia memang pernyataan yang boleh dikatakan universal dan

[28] Al-Qur’an, al-A‘rāf (7):172.

patut diterima umum. Walau bagaimanapun, dalam konteks agama, manusia tidak sama secara semula jadi keseluruhannya. Hal ini disebabkan dalam pegangan akidah Islam, seluruh ulama Muslimin mengiktiraf bahawa para rasul dan nabi mempunyai kedudukan dan bawaan semula jadi yang lebih tinggi daripada manusia biasa. Lebih khusus lagi, sifat semula jadi dan tabii Nabi Muhammad SAW adalah amat tinggi dan mulia, bermula dengan keturunan baginda, kelahiran, pendidikan awal dan perjalanan hidup baginda selanjutnya sehingga diangkat menjadi Nabi dan Rasul.

Tambahan pula, sering kali pernyataan mengenai kesamarataan manusia secara semula jadi ini dianggap berterusan sepanjang hidupnya. Dari satu sudut, iaitu pada soal ketakwaan manusia, manusia tidak semestinya dan semuanya terus kekal dalam keadaan semula jadi atau keadaan fitrahnya ketika dilahirkan. Sebaliknya, ada manusia yang terus meningkat dan meningkat lagi tahap ketakwaannya, menjadikannya lebih baik dan mulia berbanding manusia lain. Sebaliknya pula, ada manusia yang terus merendah dan merosakkan nilai kemanusiaan dan ketakwaannya sehingga dilihat dari sudut agama sebagai seolah-olah binatang buas.

Maka, kaum Muslim perlu berawas dalam mengiktiraf kesamarataan manusia, lebih-lebih lagi ketika menilai kedudukan diri sendiri berbanding para ulama yang lebih jauh tinggi ketakwaan mereka. Secara lebih khusus, orang awam malah ahli dalam sesuatu bidang yang bukan agama, tidak sepatutnya berasa autoriti ilmiah mereka sama dengan kefahaman para ulama, lalu mengemukakan pendapat keagamaan secara bebas. Demikian juga, para ulama tidak sepatutnya berasa besar diri sehingga menceroboh bidang kepakaran orang lain, seperti dalam ilmu kedoktoran, perundangan, sains dan sebagainya. Oleh itu, keahlian dalam disiplin ilmu perlu dihormati.

Selain itu, Islam tidak mengiktiraf ketinggian mutlak akal untuk manusia menentukan nilai *as they think fit* dalam melakukan apa-apa perkara pun. Lebih khusus dan mencabar lagi, dalam konteks agama Islam, apabila konsep akal individu ala Enlightenment yang telah dinyahkan unsur kerohaniannya, disangka sama rata dengan keupayaan akliah para ulama, lalu dibiarkan bebas mentafsirkan dan mentakwilkan pengertian mesej

wahyu sewenang-wenangnya atau berpandukan pemikiran asing. Ini sudah tentu mengakibatkan keterlanjuran yang jauh daripada ajaran Islam muktabar seperti kefahaman tradisi.

Cabaran liberalisme dalam konteks agama seperti inilah yang boleh membawa kepada kemunculan aliran pemikiran liberal Islam seperti yang telah dibincangkan di atas. Dengan itu, dapat dilihat bahawa mungkin liberalisme sebagai suatu pemikiran, falsafah atau ideologi, muncul dalam konteks dan latar belakang politik, tetapi kemudiannya terus berkembang dan prinsip bebas dan sama rata itu diguna pakai pula kepada perkara agama. Oleh itu, perlu diungkapkan kembali ajaran dan konsep yang relevan dalam khazanah tradisi Islam untuk menangani cabaran liberalisme agama ini. Ajaran dan konsep berkenaan ialah berpegang dengan ijmak dan mengikut perjalanan jemaah ulama Muslimin.

Panduan daripada Konsep Ijmak untuk Menangani Liberalisme Agama

Idea liberalisme dan kebebasan individu dalam agama seperti yang dilihat di atas, merupakan sesuatu yang berbahaya bagi akidah Ahli ’l-Sunnah wa ’l-Jamā‘ah. Hal ini disebabkan Islam menyeru agar umatnya berpegang dengan ijmak, yang juga merupakan salah satu kaedah asal atau usul agama yang diterima umumnya oleh semua ulama Muslim. Dalam hal ini, Muḥammad Idrīs bin ‘Abd al-Ra’ūf al-Marbawī (1896-1989) menyatakan bahawa berpegang kepada aliran muktabar dalam Islam adalah sebahagian daripada maksud ajaran Hadith Rasulullah SAW, apabila baginda bersabda,

أُوصِيكُمْ بِأَصْحَابِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ حَتَّى يَحْلِفَ الرَّجُلُ وَلَا يُسْتَحْلَفُ، وَيَشْهَدُ الشَّاهِدُ وَلَا يُسْتَشْهَدُ، أَلَا لَا يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا كَانَ ثَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ، عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الِاثْنَيْنِ أَبْعَدُ. مَنْ أَرَادَ بُحْبُوحَةَ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزَمِ الْجَمَاعَةَ، مَنْ سَرَّتْهُ حَسَنَتُهُ وَسَاءَتْهُ سَيِّئَتُهُ فَذَلِكُمُ الْمُؤْمِنُ.[29]

[29] Abū ‘Īsā Muḥammad bin ‘Īsā al-Tirmidhī, *Jāmi‘ al-Tirmidhī*, dalam ed. Ṣāliḥ bin ‘Abd al-‘Azīz Āl al-Shaykh, *Mawsū‘ah al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-*

Al-Marbawī menterjemahkan Hadith di atas seperti berikut,

> Aku berwasiat kepada kamu dengan sahabatku, kemudian yang mengikut mereka, kemudian tersebar pembohongan sehingga bersumpah seorang lelaki dan tidak dituntut sumpah, dan bersaksi seorang saksi dan tidak dituntut saksi, sesungguhnya tidak akan bersendirian seorang lelaki dengan wanita kecuali adalah yang ketiganya syaitan, atas kamu dengan jemaah, dan berhati-hati dengan jangan berpecah kerana sesungguhnya syaitan bersama-sama dengan yang sendirian, dan dia daripada yang berdua-dua lebih jauh, sesiapa yang hendak bersuka-ria di tengah-tengah syurga maka lazimkan jemaah, sesiapa yang menyukakannya kebaikannya dan mendukacitakannya keburukannya maka demikian itulah mukmin.[30]

Dalam Hadith lain, Rasulullah SAW bersabda,

إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي – أَوْ قَالَ: أُمَّةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَّارِ.[31]

> Terjemahan: Allah tidak mengijmakkan umat Muhammadiyyah atas kesesatan, dan tangan Allah bersama-sama dengan jemaah, dan sesiapa yang berpecah dia berpecah ke neraka."[32]

Al-Marbawī seterusnya menghuraikan bahawa yang dimaksudkan melazimi jemaah dan tidak berpecah itu ialah jemaah ulama. Secara lebih khusus,

> Yakni tiada berseorang diri daripada mereka itu pada iktikad dan mazhab dan lainnya daripada fikiran, dan hukum-hukum Allah yang terbit daripada al-Qur'an dan Hadith Rasulullah.

Sittah (al-Riyāḍ: Dār al-Salām, 2000), 1869, Hadith no. 2165, Bab no. 7 – Bāb Mā Jā' fī Luzūm al-Jamā'ah, Kitab no. 31 – Abwāb al-Fitan.

[30] Terjemahan penulis. Lihat juga terjemahan oleh al-Marbawi dalam Muhammad Idris al-Marbawi, *Bahru al-Madzi: Syarah Mukhtashar Shahih at-Tirmidzi*, (alih tulisan) Noraine Abu (Kuala Lumpur: al-Hidayah Publication, 2008), 15:25. Menurut Abu 'Isa al-Tirmizi, Hadith ini bertaraf hasan sahih gharib.

[31] Al-Tirmidhī, *Jāmi' al-Tirmidhī*, 1869, Hadith no. 2167, Bab no. 7 – Bāb Mā Jā' fī Luzūm al-Jamā'ah, Kitab no. 31 – Abwāb al-Fitan. Menurut al-Tirmizi, Hadith ini gharib.

[32] Terjemahan penulis. Lihat juga terjemahan oleh al-Marbawi, *Bahru al-Madzi*, 15:26. Hadith ini bertaraf gharib.

> Maka apabila seorang yang alim itu mencil ia pada faham daripada segala faham jemaah ulama; ataupun seorang yang jahil dan tiada tahu apa asal-usul hukum Allah itu, menurut ia akan faham alim yang mencil faham daripada segala faham ulama itu, maka ialah orang-orang tiada bersama-sama di dalam sidang jemaah ulama namanya. Maka tertariklah dirinya kepada neraka, yakni senang menyimpang dirinya kepada jalan yang tiada betul oleh sebab berkawan dengan ia dengan nafsunya dan syaitannya hingga tiada sedar ia akan dirinya masuk neraka dengan sebab pencilnya itu. Maka tiada memencil diri itulah yang disuruh shara‘ kita.[33]

Dalam syarah yang lebih terperinci, al-Marbawī menjelaskan bahawa berpecah daripada jemaah ulama merujuk kepada perbuatan berijtihad sendiri atau menurut ijtihad puak yang berfikir sendirian.[34] Sejauh berkait dengan pendirian liberal Muslim, ijtihad telah dijadikan alasan dalam mengeluarkan pendapat-pendapat baru yang kelihatannya amat jauh daripada kefahaman muktabar.

Pada titik ini, mungkin boleh didakwakan bahawa perbuatan berijtihad sendirian ini adalah kesan langsung daripada pendirian puak Wahabi yang menolak taklid secara mutlak dan menggalakkan "kembali kepada al-Qur'an dan Hadith" secara terus tanpa rujukan kepada tradisi ulama. Justeru, setiap individu menjadi mujtahid, sekurang-kurangnya, pada tahap dirinya sendiri. Berkaitan dengan hal ini, Khaled Abou El Fadl, seorang yang boleh dianggap sebagai liberal Muslim, mengiktiraf pendekatan Wahabi sebagai telah,

> *deconstructed traditional notions of established authority within Islam... effectively, anyone was considered qualified to return to the original sources... liberating Muslims from the burdens of the technocratic tradition of the jurist,* [thus] *contributed to a real vacuum of authority in contemporary Islam.*[35]

---

[33] Al-Marbawi, *Bahru al-Madzi*, 15:26.

[34] Al-Marbawi, *Bahru al-Madzi,* 15:30.

[35] Khaled Abou El Fadl, "The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam", dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2006), pp. 33-77, 55.

Maka, didapati di sini bahawa pendapat perseorangan boleh membawa kepada perpecahan yang keterlaluan dalam kalangan umat Islam, dengan masing-masing mendakwa kesahihan pendapat. Oleh itu, boleh dikatakan di sini bahawa prinsip kebebasan individu liberalisme tidaklah bertepatan dengan ajaran Islam. Lebih penting daripada itu, boleh dikatakan bahawa tafsiran peribadi ini tidak semestinya betul berdasarkan kaedah-kaedah yang tepat dalam memahami teks wahyu. Perincian tentang hal ini boleh diteliti dalam kes tafsiran pluralisme agama daripada al-Qur'an, seperti yang akan dibincangkan kemudian.

Sebaliknya, umat Islam diseru agar mengikut muafakat para jemaah ulama. Ini disebabkan, antara lain, seperti yang boleh diambil pengajaran daripada Hadith di atas, adalah lebih mudah bagi syaitan untuk menyesatkan orang yang bersendirian daripada orang yang berkumpulan. Tambahan pula, menurut al-Marbawī, ulama adalah seperti sinar cahaya, kalau lebih banyak cahaya petunjuk maka akan lebih terang sinar dalam perjalanan manusia, apabila dituruti jalan jemaah ulama.[36] Tambahan pula, Hadith tersebut menjanjikan balasan syurga kepada orang yang melazimi jemaah ulama. Hal ini disebabkan jika seseorang Muslim mengikut jalan ijmak ulama yang masyhur, sudah tentu dia terpelihara daripada tergelincir dan cenderung kepada faham yang tidak tepat.[37]

Salah satu akibat langsung apabila setiap orang berpegang kepada tafsiran peribadi masing-masing, maka agama akan difahami dengan pelbagai kecenderungan. Ketika itu, akan ada yang cenderung ekstrem ke arah liberal, manakala akan ada juga yang cenderung ekstrem ke arah literal. Jika yang liberal melonggarkan amalan agamanya, yang literal pula mungkin mengamalkan agamanya dengan amat keras sekali. Ini mungkin boleh membawa kepada pengabaian agama di satu sudut, dan kekerasan atas nama agama di satu sudut lain. Dalam keadaan ini, kalau yang liberal masih mendakwa kebebasan dan kesahihan individual mereka, maka sudah tentu yang kasar dan ganas juga boleh mendakwa kebebasan dan kesahihan tafsiran keterlaluan literal mereka. Ini adalah keadaan yang amat bahaya kepada umat Islam khususnya dan seluruh manusia umumnya. Oleh itu, tafsiran

---

[36] Al-Marbawi, *Bahru al-Madzi*, 15:30.
[37] Al-Marbawi, *Bahru al-Madzi*, 15:31.

peribadi bukan sesuatu yang perlu dalam memahami dan mengamalkan agama.

Hadith kedua di atas pula menegaskan bahawa sunnah Allah SWT ke atas umat Islam tidak akan membolehkan puak yang khilaf daripada jalan yang tepat menjadi aliran yang muktabar. Dalam menghuraikan Hadith ini, al-Marbawī mengatakan bahawa ulama pewaris Rasulullah SAW, yang benar dalam ilmu dan amalnya, tidak akan sekali-kali bersetuju dengan pendapat yang tidak tepat, biarpun pendapat tersebut dikeluarkan oleh seseorang lain yang dikenali sebagai ulama. "Maka dengan kerana itu disuruh syarak kita bahawa kita jangan berlekang dengan sidang jemaah yang bersatu fikiran dan semuafakat ijtihadnya dan istinbatnya."[38]

Selain itu, puak liberal Muslim nampaknya berusaha mengubah tafsiran Islam agar selaras dengan keadaan manusia. Ini adalah pendekatan yang bertentangan langsung dengan sifat Islam sebagai petunjuk daripada Tuhan. Wahyu yang diturunkan daripada langit pada asasnya adalah khabar dan arahan Allah SWT untuk manusia fahami dan laksanakan. Secara langsung, membumikan wahyu menuntut manusia, atau sekurang-kurangnya umat Islam, mengubah kebiasaan hidup dan perihal duniawi mereka agar selari dengan kehendak wahyu, bukan sebaliknya.

Dalam hal ini Yūsuf al-Qaraḍāwī berpendirian bahawa al-Qur'an adalah asal-usul bagi setiap rujukan, dengan maksud tiada rujukan lain yang sepatutnya menjadi faktor kepada manusia dalam memahaminya. Sehubungan itu, teks wahyu mesti dipelajari dan difahami dengan akal yang bersih daripada sebarang kepercayaan dan pemikiran, praanggapan dan prejudis.[39] Demikian juga, nas-nas wahyu tidak boleh dijadikan tempelan untuk mengesahkan suatu sudut pandangan yang telah sedia dipegang, dengan tafsiran yang tidak tepat, sedangkan pandangan tersebut bersalahan dengan kehendak Islam yang menyeluruh.[40] Dengan kata lain, al-Qur'an adalah panduan yang diikuti, bukan cop mohor yang mengikuti kenyataan pihak lain.

---

[38] Al-Marbawi, *Bahru al-Madzi*, 15:32.

[39] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayf Nata'āmul ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm* (al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2009), 256.

[40] Al-Qaraḍāwī, *Kayf Nata'āmul ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 258.

Contohnya, dalam melihat kemajmukan agama, panduan wahyu menetapkan bahawa hanya Islam agama yang benar diturunkan Allah SWT untuk manusia. Berikutan itu, umat Islam dituntut mempercayai dan mengisbatkan hakikat ini secara beradab apabila berhadapan dengan cabaran kebenaran daripada agama lain. Adalah amat salah sekali sekiranya ada pula Muslim yang cuba mentafsirkan semula hakikat Islam, yang ditegaskan dalam nas-nas yang jelas, dengan tujuan untuk menyelaraskan kebenaran Islam dengan dakwaan kebenaran menurut agama lain dan mengambil hati penganut agama tersebut. Tanggungjawab hamba adalah mengikut tuntutan wahyu, bukan mengubah teks atau tafsiran wahyu yang benar.

Dengan itu, perbuatan memahami teks wahyu dalam kerangka duniawi, seperti yang nampaknya dilakukan oleh liberal Muslim, adalah bersalahan dengan sikap Muslim yang sepatutnya terhadap wahyu. Muslim sepatutnya menurut panduan wahyu sepenuhnya, bukan berusaha mengubah fahaman wahyu agar selaras dengan perspektif manusiawi dan duniawi.

Penutup

Makalah ini menganalisis beberapa potongan teks terpilih bagi aliran pemikiran liberal Islam dan liberalisme untuk memahami secara ringkas tetapi mendalam beberapa asas dan unsur utama pemikiran tersebut. Mengambil pendekatan penilaian, yang berlandaskan kepada prinsip akidah dan pemikiran Islam, makalah ini melakukan perbandingan untuk memilih perkara yang baik dan serasi dengan ajaran Islam dan menjernihkan elemen-elemen yang boleh meragukan kaum Muslimin.

Akhirnya, makalah ini mendapati ada banyak sikap keterlaluan dalam pemikiran moden ini, sehinggakan berlaku salah faham dan salah tafsir terhadap mesej wahyu dan kehendak agama. Maka, ruang yang terlalu luas tidak sepatutnya diberikan kepada tafsiran dan takwilan persendirian, sebaliknya umat Muslimin mesti berpegang dengan ajaran ijmak dan panduan jemaah ulama. Sungguhpun begitu, keprihatinan liberal Muslim dan liberalisme terhadap tema kebebasan dan kesamarataan perlu diambil perhatian pengajaran oleh para ulama Islam. Cuma, penjelasan perlu terus dilakukan agar ketergelinciran akidah dan pemikiran boleh dielakkan.

Bibliografi

Al-Qur'an.

Abou El Fadl, Khaled. "The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam." In *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*, ed. Omid Safi. Oxford: Oneworld, 2006.

Adler, Mortimer J. *How to Think about the Great Ideas: from the Great Books of Western Civilization*, ed. Max Weismann. Chicago: Open Court, 2007.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Risalah untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: Institut Antarabangsa Pemikiran Dan Tamadun Islam, 2001.

Allen, Charles. *God's Terrorist: the Wahhabi Cult and the Hidden Roots of Modern Jihad*. London: Abacus, 2006.

Al-Marbawi, Muhammad Idris. *Bahr al-Madzi: Syarah Mukhtashar Shahih at-Tirmidzi*, trans. Noraine Abu. Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publication, 2008.

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Kayf Nata'āmul ma'a al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Al-Qāhirah: Dār al-Shurūq, 2009.

Al-Tirmidhī, Abū 'Īsā Muḥammad bin 'Īsā. *Jāmi' al-Tirmidhī*. In *Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah*, ed. Ṣāliḥ bin 'Abd al-'Azīz Āl al-Shaykh. Riyadh: Dār al-Salām, 2000.

Asmah Omar and Hornby A.S. *Oxford Fajar Advanced Learner's English-Malay Dictionary*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti, 2001.

Charvet, John. "Liberalism." In *New Dictionary of the History of Ideas*, ed. Maryanne Cline Horowitz. New York: Thomson Gale, 2005, 3:1262-1269.

Daftary, Farhad. "Professor Asaf A. A. Fyzee (1899-1981)," *Arabica* 31, no. 3 (November 1984): 327-330.

Filali-Ansary, Abdou. "What is Liberal Islam? The Sources of Enlightened Muslim Thought," *Journal of Democracy* 14, no. 2 (April 2003): 19-33.

Fyzee, Asaf A. A. *A Modern Approach to Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Jacobs, Andreas. "Reformist Islam," *Konrad-Adenauer-Stiftung Working Paper Series*, 155 (2006), 9, in the website *Konrad-Adenauer-Stiftung*, retrieved 25 Januari 2012, http://www.kas.de/wf/doc/kas_8230-544-2-30.pdf?060926140732.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. London: A. Millar, W. Woodfall, I. Whiston et al., 1764.

MacCulloch, Diarmaid. *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*. London: Penguin Books, 2004.

"Perisytiharan Hak Asasi Manusia Sejagat," in the website *Office of the High Commissioner for Human Rights*, retrieved 12 November 2013, http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages /Language.aspx?LangID=mli.

Rahman, Fazlur. "Islam and Political Action: Politics in the Service of Religion." In *Cities of Gods: Faith, Politics and Pluralism in Judaism, Christianity and Islam*, eds. Nigel Biggar, Jamie S. Scott and William Schweiker. New York: Greenwood Press, 1986.

Reardon, Bernard M. G. "Christian Modernism." In *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade. London: Collier Macmillan Publishers, 1987, 10:7-14.

Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: an Introduction*. London: Routledge, 2006.

Schwarzmantel, John. *The Age of Ideology: Political Ideologies from the American Revolution to Postmodern Times*. London: Macmillan Press, 1998.

Simon, Alois Victor. "Religious Liberalism." In *New Catholic Encyclopedia*, eds. Berard L. Marthaler et al. New York: Thomson Gale, 2003, 8:540-542.

"Universal Declaration of Human Rights," in the website *Office of the High Commissioner for Human Rights*, retrieved 12 November 2013, http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages /Language.aspx?LangID=eng.

Von Wachter, Daniel. "Protestant Theology." In *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, ed. Chad Meister and Paul Copan. London: Routledge, 2007.

Wahba, Hafiz. "Wahhabism in Arabia: Past and Present," trans. A. A. Shukry, *The Islamic Review* 17, no. 8 (August 1929): 279-290.

___________. "Wahhabism in Arabia: Past and Present," trans. A. A. Shukry, *Journal of The Royal Central Asian Society* 16, no. 4 (1929): 458-467.

Zakaria, Fareed. *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*. New York: W. W. Norton and Company, 2004.